

І. М. ЛОМАЧИНСЬКА, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУ імені Тараса Шевченка

ДУХОВНИЙ ЗМІСТ КАТОЛИЦЬКОГО РЕЛІГІЙНОГО ЛІДЕРСТВА В ФІЛОСОФІЇ ЕПОХИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА РАНЬОГО ВІДРОДЖЕННЯ

В статті автор аналізує ідеї представників середньовічної філософії та містики, які дають змогу проаналізувати основні підходи до дослідження проблеми релігійного лідерства в католицькій традиції.

Ключові слова: лідер, релігійне лідерство, влада, середньовічна філософія.

В статье автор анализирует идеи представителей средневековой философии и мистики, которые дают возможность проанализировать основные подходы к исследованию проблемы религиозного лидерства в католической традиции.

Ключевые слова: лидер, религиозное лидерство, власть, средневековая философия.

In the article an author analyses the ideas of representatives of medieval philosophy and mysticism. These ideas enable to analyzed the basic approaches to research of problem of religious leadership in catholic tradition.

Keywords: leader, religious leadership, power, medieval philosophy.

В сучасній науковій думці поняття «лідерство» визначається як таке, що має безліч значень і використовується для широкого кола явищ, пов'язаних з процесами влади і впливу [10]. Можемо зазначити, що з розширенням наукового та суспільного інтересу до питання владного впливу та способів його реалізації дослідження проблеми лідерства активно здійснюються в політичному, соціальному та психологічному контекстах. Феномен релігійного лідерства, який має значне історичне підґрунтя, залишається поки що поза увагою ґрунтовних наукових досліджень.

Метою даного дослідження є аналіз теоретичних витоків ідеї релігійного лідерства, закладених в епоху Середньовіччя та раннього Відродження. Мета обумовлює наступні завдання: з'ясування ролі і місця середньовічної філософської думки в дослідженні проблеми владних відносин; аналіз античного підґрунтя соціально-політичних ідей середньовічних філософів та їх порівняльна характеристика, дослідження духовного потенціалу людини в досягненні ідеалу релігійного служіння у творчості середньовічних містиків. Дослідження побудоване на аналізі творів Арістотеля, Августина Аврелія, Томи Аквінського, Франциска Ассизького, Якова Беме, Йоганна Ван Рейсбрука, Майстра Екхарта, Іоханна Таулера, Томи Кемпійського.

Епоха середньовіччя, пов'язана з розквітом католицької релігійної доктрини, в науковій думці часто уособлюється з регресом та консерватизмом. Зокрема, К.Каутський при характеристиці історії

християнської церкви зауважував, що вона «перетворилась в організацію панування, яка слугує чи потребам своїх власних носіїв, чи потребам інших носіїв політичної влади, які зуміли підкорити церкву» [8, с.33], тобто визнається безумовне панування політичного лідерства над релігійним. Подібної точки зору дотримується відомий вітчизняний дослідник в галузі політичного лідерства А.Пахарєв, який стверджує, що «панування релігійного світогляду, носієм якого виступала християнська церква, що стала в більшості європейських країн державною, привело до занепаду розвиток гуманітарних наук...Клерикальна ідеологія виходила з тієї позиції, що все суще виникло з волі Бога, а суспільні зміни викликаються Творцем лише задля покарання чи винагороди людей» [9, с.78].

Подібну тенденцію в оцінці християнської думки відмічає і відомий французький дослідник філософії Середньовіччя Е. Жільсон. Він помічає, що «у посібниках та підручниках з загальної історії досить часто ... вважається, що в період між розповсюдженням християнства та Ренесансом логічне мислення було затемнене сліпою вірою в абсолютну правду Християнського Одкровення. Філософія нібито стала тоді простим інструментом в руках недобросовісних теологів і так продовжувалось до тих часів, поки, приблизно в кінці XV століття, спільні зусилля гуманістів, вчених, релігійних реформаторів не відкрили нову еру чисто позитивного і раціонального мислення» [6, с.6].

Витоки занижених оцінок ролі та місця середньовічної соціальної думки полягають у тому, що оцінюваний предмет розглядається у контекстах, котрі за своїм духом кардинально відрізняються від розглядуваного в них предмету. Оскільки ж ці контексти є історично більш пізніми, а тому розуміються як щось більш високе, то зрозуміло, що оцінка предмету не може бути іншою. Проте і у співвідношенні з цими контекстами середньовічна філософія розкриває деякі свої суттєві особливості – антропологічні (бачення витоків людини, її місця в світовому процесі, природи), гносеологічні (пізнаваність Бога, світу, людської душі), онтологічно-теологічні тощо. В соціальній сфері осмислення постаті лідера (як релігійного, так і політичного) здійснюється з урахуванням його духовної сутності.

Середньовічне мислення по суті своїй теоцентричне: первинною фундаментальною онтологічною реальністю, яка об'єднує у собі все суще, є Бог, тому головним принципом розуміння світу стає його бачення за образом і подобою духу.

Як зазначає Г.Волинка, «На цьому ґрунті починає формуватися нова (середньовічна) філософська парадигма, ідейно-світоглядним змістом якої стає духовно-ідеальне тлумачення реальності. Оскільки ж найдосконалішим втіленням і виразом духовності мислиться Бог, то теологія (вчення про Бога,

богослов'я) підноситься на рівень найголовнішого знання, здатного дати вичерпні відповіді на всі загадки буття» [4, с.7].

Цінність середньовічної філософії полягає, передусім, в її акцентуванні на питаннях духовності, аналізі внутрішнього світу людини, спробі досліджень основних засад християнської моральності. Тому особливо актуально звучить теза А.Швейцера, який зазначав, що «християнство зможе стати живою істиною для поколінь, що змінюються одне за одним, тільки якщо в їх середовищі з'являтимуться мислителі, які, діючи у дусі Ісуса, дозволять сучасникам усвідомити віру в нього в категоріях світогляду свого часу. Стаючи ж суто традиційною вірою, що домагається на те, щоб її приймали просто як даність християнство втрачає зв'язок з духовним життям свого часу і здатність отримання нового вигляду в рамках нового світогляду» [17, с. 474].

Поняття влади та способів її реалізації в католицькій традиції розглядається з позиції аристотелізму, основною тезою якого є твердження, що «людина за своєю природою є істотою політичною та суспільною» [2, с.445]. Арістотель виділяє два типи влади – панівну та політичну, вказуючи, що «влада господаря і влада державного мужа не тотожні за своєю природою. Одна – влада над вільними за природою, інша – влада над рабами» [2, с.451], тобто в часи Арістотеля визнається лише лідерство політичне, яке передбачає керування монарха вільними громадянами. Інший тип описаних ним владних відносин – влада над рабами. Тома Аквінський в «Коментарях до Арістотелевої «Політики» зазначає, що у Арістотеля принцип панування та підкорення властивий людській природі, і тому природно та корисно одному панувати, а іншому – бути підлеглим. Він з'ясовує, що люди за своєю суттю поділяються на тих, «хто від природи управляє, та тих, хто кориться. Перш за все ті, хто має душевні якості. Потім ті, хто має фізичні дані. Тут він вирізняє два моменти. Спочатку показує, що ті, хто має відповідні душевні якості, природно покликані управляти або коритися. Ті ж, хто відрізняється від інших такою мірою, якою душа відрізняється від тіла..., завдяки певним якостям розуму, що відсутні в інших, – ті від природи покликані управляти іншими. Далі він говорить як Соломон: а дурний нехай служить мудрому...Такі люди від природи – раби, і для них краще, коли ними управлятимуть мудрі, що переважають їх розумом і розсудливістю» [11, с.51]. Тобто підтверджується теза, що панування і підкорення – необхідні умови існування людського суспільства, і вони повинні здійснюватись не за фізичними чи становими перевагами, а за розумовими якостями та «красою душі». Ця теза в подальшому стане визначальною при оцінці постаті релігійного лідера.

Далі, коментуючи ідеї Арістотеля, Тома зазначає, що феномен підкорення не є однорідним, тобто є люди, які раби від природи, а інші – раби за законом [11, с.53]. Дану тезу можливо трактувати таким чином: для

певних людей підкорення сприймається як тимчасове суспільне зобов'язання, для інших – це природне явище, тобто в них відсутній керівний лідерський потенціал, і стан підкорення не викликає внутрішнього супротиву чи заперечення.

Стосовно того, якими визначальними якостями має володіти суспільний лідер, то Арістотель вирізняє дві основних позиції. Згідно з однією, панувати має той, хто переважає інших у чеснотах, а згідно з іншою – той, хто перемагає у фізичній силі. Тома підкреслює, що з позиції Арістотеля панування має здійснюватись таким чином, щоб реалізовувати суспільне благо, і принцип панування має бути пов'язаний з принципом служіння [11, с.55].

Означені принципи існування людського суспільства з відповідним теологічним забарвленням можливо прослідкувати у західній патристиці. Зокрема, у Августина Аврелія суспільство існує на основі моральних норм та суспільного договору, які є обов'язковими для всіх громадян: «порушень людської моральності варто уникати, дотримуючись різних вимог цієї моральності. Громадянин чи чужоземець не сміє порушувати суспільного договору, підкріпленого законом чи звичаєм держави: всяка частина, що не узгоджується з цілим, є супротивною» [1, с.97]. Тобто Августин погоджується з твердженням Арістотеля про те, що держава як цілісність досконаліша за окремого індивіда як її частину, і тому суспільне благо має стояти вище за індивідуальне благо. Завданням державної влади є підтримка суспільного миру, тому церква підтримує державну владу в її прагненні підтримки суспільної стабільності. Хоча влада духовна, згідно з позицією Августина, стоїть вище за владу державну, адже «необхідно без сумніву коритись наказам Божим, що царює над творінням своїм. Бог стоїть над всім; і в людському суспільстві більша влада домінує над владою меншою, і ця остання їй підкорюється» [1, с.97]. В той же час Августин зазначає, що найбільші проблеми в людському суспільстві виникають із-за бажання домінувати над іншими, коли люди прагнуть жити за принципами «хибної свободи, жадібно прагнучи отримати більше, люблячи своє власне більше, ніж Бога, як суспільне благо» [1, с.98]. Виходом з цього стану є пошук смиренного благочестя. Августин зазначає, що не всі повеління служителів Божих зрозумілі для оточуючих, але їх варто сприймати зі смиренням, адже «блаженні ті, які знають, що ці повеління віддані тобою. Адже все здійснюється Твоїми служителями, щоб показати, що потрібно в даний час і що в передвісті майбутнього» [1, с.99]. Тобто авторитет релігійних лідерів в суспільстві стає значно вищим, за авторитет політичних лідерів.

Означена теза активно розвивається у Томи Аквінського. Він зазначає, що мета соціального життя – в тому, щоб жити добре; а оскільки жити добре означає жити згідно моральних чеснот, то люди потребують добродійних правителів [11, с.109 - 110]. Поняття добродійності у Томи А.Штекль

характеризує наступним чином: «Правилом людської поведінки слугує закон Божий, оскільки він пізнається розумом. Акт, через якого Божий закон застосовується до одиничних вчинків, називається совістю. Моральне добро полягає в тому, щоб наша воля і наші вчинки узгоджувалися з нормами божественного закону і тому відповідають моральному світо порядку. Щоб вчинок здавався морально добрим, необхідна його триєдина відповідність закону: за об'єктом, за метою і за супровідними обставинами. Тільки узгодження з законом в цих трьох відношеннях надає вчинку добродійного змісту» [18, с.227].

Що повинен робити добродійний правитель, зійшовши на трон? Йому необхідно знати, які шляхи ведуть тут, в земному житті, до вічного блаженства. Ці шляхи відомі священикам, тому царю належить навчитися у священиків правильним вчинкам. Ці задачі можна звести до трьох пунктів: добитися того, що запанувало прагнення до добродійності в керованому народі, підтримувати цей стан після його встановлення, і нарешті, не тільки зберігати, але і покращувати його. Як зазначає Е.Жильсон, в цих трьох пунктах Томою Аквінським закладено його відношення до мистецтва управління, адже без влаштованого і забезпеченого життя населення неможлива етична добродійність, без справедливих законів – мир, без миру - порядок і спокій, необхідні для істинно людського життя по справедливості і любові, тому добрий правитель думає лише про це і лише в цьому знаходить собі нагороду в земному житті. Ідеї Арістотеля у Томи набувають яскраво вираженого морально-теологічного забарвлення. «Що душа в тілі, що Бог в світі – то цар в своєму царстві. Якщо народ любить свого правителя, то він знаходить в цій любові кращу підтримку. Але навіть якщо б він був позбавлений цих земних нагород, то все одно міг би сподіватися на нагороду Божу. Бо глава народу є слуга Божа, і від Бога добрий слуга отримує свою нагороду. Честь і слава – справді царські нагороди, і він одержує їх тим в більшій мірі, чим більш піднесеним і божественним є царське покликання» [5, с. 338 - 339].

Порівнюючи ідеї Арістотеля та Томи Аквінського, Е.Жильсон зазначає, що у Арістотеля ідеалом є добродійність суспільна, тобто благо окремої людини є прагненням до блага держави, а у Томи – добродійність моральна, адже людина є Божим творінням, що передбачає встановлення між ними особливих зв'язків, певного співтовариства, що існує за правилами добродійної справедливості.

Якщо Тома акцентує увагу переважно на соціально-політичних аспектах релігійного лідерства, то у Франциска Ассизького переважає духовний його вимір. Ідеї Франциска та форма їх викладу близькі до ідей Теодора Студита, основного ідеолога східного чернецтва, адже Франциск Ассизький безспідставно вважається (разом з Кассіаном та Бенедиктом Нурсійським) найкращим ідеологом західного чернецтва. Його ідеї, направлені на

переосмислення сутності священничого служіння, сприяли посиленню ролі католицької церкви та її інститутів в житті суспільства. Як зазначалося, задля забезпечення суспільного миру Церква підтримує владні принципи панування та підкорення, тому основою досконалості для християнина, з позиції Франциска Ассизького, є послух, який «задовольняє Бога і ближнього». Франциск підкреслює, що людина мала райське життя, поки не згрішила, вийшовши зі стану Божого підкорення. «Той, хто прагне дерева пізнання добра, отримує власну волю і втрачає ті блага, які Господь створив йому, тому повинен нести покарання» [13, с.34]. Влада для релігійного лідера – це не перевага, а обов'язок, тому ніхто не повинен присвоювати собі права керувати іншими: «Я не для того прийшов, щоб мені служили, а щоб послужити» - говорить Господь. Ті, хто поставлені над іншими, нехай стільки ж гордяться своїм керуванням, як ніби їм була призначена служба омовіння ніг» [13, с. 35]. Тілесна краса чи гострий розум не дають права виділяти себе серед інших, адже це не власне надбання людини, а її дар Божий: «Якби ти був прекраснішим і найбагатшим з усіх і навіть здійснював чудеса – все це тобі не властиве і тобі не належить, тому нічим ти не можеш славитись» [13, с.35].

Франциск вказує, що той, хто підкорюється, має більше шансів на вічне блаженство, ніж той, хто керує, адже «не може раб Божий, наскільки велике має терпіння і самознищення, поки всі покірні йому» [13, с.37]. Звеличення чи падіння людини не залежить від волі людини, на все має бути воля Бога: «Блаженний раб (Божий), який не вважає себе найкращим, ні коли звеличують його люди, а ні тоді, коли він бідний, простий і зневажений, тому що лише перед Богом людина постає такою, якою вона є» [13, с.38]. В цілому ідеї Франциска Ассизького наповнені духом смирення, любові до ближнього, послуху та співчуття, які в період його активної діяльності були втрачені в західноєвропейському суспільстві.

Дослідження сутності людини, її місця в суспільстві, усвідомлення людиною себе як особистості, яка має божественне призначення, самоцінність, та прагнення вести за собою інших на шляху означеної Месією мети, в католицькій традиції починається з епохи містики.

Основою християнської досконалості є святість, - ця безумовна істина, закладена в словах апостола Павла стає точкою відліку для роздумів засновника німецької містики Мейстра Екхарта про прагнення людини до божественного. Прагнення до святості пов'язане з самопізнанням і прагненням до божественної любові: «Але святість наша в тому, щоб ми пізнавали Бога і самих себе, щоб ми знали, ким ми були, ким є і ким зможемо стати. Тут початок всієї нашої святості. До святості ж відноситься також і те, що ми застосовували це пізнання і лише в Богові любили все, що відкриває нам свята віра і власний розум. Всі ми зобов'язані, і передусім той, хто причетний істинному життю, не хотіти нічого іншого і нічого іншого не

любити, як тільки те, що любить і чого хоче Бог. Отже, святості вимагає від нас Бог, а вона полягає в тому, щоб ми пізнавали Бога і самих себе і поступали згідно цьому пізнанню» [19, с.76].

У відомого містика, настоятеля августинського монастиря Йоганна Ван Рейсбрука шлях до звеличення людини в усіх її справах та прагненні Божої досконалості полягає в духовному самозаглибленні: «Благодать Бога в душі подібна до свічки в світильнику, адже вона прояснює і освітлює наскрізь праведну людину. І вона стає явною людині, яка має її в собі, тільки б вона уважно слідкувала за собою. А через неї вона стає також явною і іншим, через її добродійність та позитивні приклади» [7, с.506]. Це перша передумова пошуку духовної досконалості. Друга – об'єднання всіх сил в єдності духу і любові. Третя умова – свобода, щоб людина могла повертатись до себе і пам'ятала про свого Бога, тобто людина має бути байдужою до звеличення чи приниження, щастя чи страху. Свої ідеї Йоганн ван Рейсбрук втілює на практиці, коли створив в монастирі братство на зразок християнських спільнот апостольських часів та очолив його.

Проблема людини, з точки зору домініканського ченця та видатного містика Й.Таулера полягає в її егоїстичному самозахопленні своїм «я» та прагненням до суєтних мирських речей. «Уявіть, скільки сил і часу, праці, старанності і завзяття віддаємо ми щодня, щоб служити своєму Я, і скільки мало тому, що веде нас до Бога, скільки мало сподіваємося ми на Того, Хто все може і все здійснює, нам, проте, миліше клопотати і метушитися, немов наше існування залежить від нас і триватиме вічно. Подивившись навколо і здригнешся, як же завзято людина шукає у всьому, і в інших людях теж, тільки (моє, в думках, словах і справах завжди – тільки Своє, будь то насолода або користь, честь або заслуга завжди тільки для себе, для свого Я. Ця одержимість своїм Я і прагнення користі лише для себе в'їдалися так глибоко, що не тільки зовнішня, але і внутрішня людина стала спрямованою на земне – точнісінько горбата жінка, про яку мовиться в Євангелії, що була вона зігнута до землі і не могла поглянути вгору (Лк.13:11). Бідний ти, що не покладаєшся на Бога» [16, с.26].

Подібні ідеї прозвучать пізніше у містиці Я.Беме: «Як мало може справа осягнути свого творця, так і людина – пізнати Бога, Творця Свого, а це буває тільки з тими, хто не покладається на самих себе, але покладають всю надію і волю на одного тільки Бога» [3, с.154].

Для Й.Таулера Царство Боже не є чимось трансцендентним та недосягненим, воно є частиною духовної сутності самої людини, але нею ще не пізнаної, оскільки людина прагне до зовнішніх речей і спокус, які закривають істинні духовні цінності і не дозволяють знайти саму себе. Така людина стає чужою не тільки світу, але й сама собі, і сенс її життя не нею визначений.

В той же час не варто шукати і певних духовних благ, коли аскетизм стає самоціллю, одержимістю і знищує волю людини та здатність до любові.

Царство Боже недосягненне тому, що людина егоїстична за своєю природою: «Бо схильність людини шукати своє у всьому, що вона робить, глибоко укорінилася в її натурі, і ця схильність так повно її захопила, що коли вона звертається до Бога, то передусім хоче щось мати від Нього: втіхи або благодійності, звільнення від того або іншого, осяння або інші дари. І навіть Царство Боже вона хоче спочатку мати» [16, с.28]. Царство Боже можливо знайти тільки тоді, коли людина відмовляється від прагнення присвоєння, коли любов до Бога позбавлена почуття корисності, пошуку хибних милостей, адже лише через власне самовдосконалення і пізнання свого духовного єства можливо пізнати світ: «Це значить: ми повинні дивитися не зовні, а достовірно і цілком звернутися всередину, занурюючись в глибину нашої душі, щоб там шукати Царство Боже і правду Його» [16, с.29]. В творчості Таулера звучать ідеї боговподібнення людини, властивого для епохи Відродження, адже лише та людина отримує божественне благословення, яка шукає і знаходить Бога в собі, в своїй внутрішній сутності, лише Його зберігає в помислах і вчинках своїх.

Ідеї німецьких містиків щодо пошуку досконалої людини знаходять своє відображення в творчості Томи Кемпійського, автора популярного в католицькому світі твору «Наслідування Христа». Як вважав автор, шлях до внутрішньої досконалості лежить через наслідування Христа, але не через абстрактний догматизм та індивідуальну користь, а через внутрішню боротьбу, прагнення до смирення, любові до ближнього та пошук загального блага.

Людина, яка прагне до істинної духовності, не зважатиме на людський осуд, а шукатиме справжніх цінностей: «Хто все розуміє так, як воно є, а не так, як то люди кажуть або цінять, той справді мудрий, і той більше навчився в Бога, ніж у людей» [12, с.77]. В даному контексті Тома Кемпійський близький до ідей Івана Златоуста, визначаючи, що в прагненні до божественної досконалості людина повинна знайти в собі силу піднятися над натовпом, відчувати себе унікальною: «Не надавай надто великої ваги тому, хто з тобою, а хто проти, але так роби і дбай, щоб Бог був присутній в кожному ділі, яке ти робиш. Май чисту совість, і Бог оборонить тебе. Кому Господь хоче допомогти, тому нічия злоба не зможе пошкодити» [12, с.78]. Адже «багато людей багато говорять, але тому не варто аж надто вірити. Бо ж неможливо всім догодити». Тома наводить приклад апостола Павла, який «доклав багато зусиль для напоумлення і спасіння людей, трудився скільки було треба і скільки міг, але не зміг забезпечити себе від людського осуду і зневаги». Тому необхідно покластись на всезнаючого Бога, а «захистом ... від несправедливих наклепів, від химерних і брехливих видумок і від тих, що всяку всячину верзли як самі хотіли, стане терпеливість і покоря» [12, с.189].

Лише та людина яка відчуває себе унікальною особистістю, визнаючи в той же час унікальність інших людей і змушує їх цю свою винятковість відчувати і усвідомити, лише така людина може стати справжнім духовним лідером і повести за собою інших.

Згідно з католицькою доктриною, Тома Кемпійський віддає перевагу духовного лідерства тим особам, що не тільки володіють комплексом духовних чеснот, але й мають посвяту до священничого служіння: «Висока то служба і велика гідність священників! Їм дано те, чого не відлено ангелам. Бо тільки священники, висвячені в Церкві за правилами, мають власть приносити жертви і освячувати Тіло Христове» [12, с.270].

Але священниче служіння – це не перевага, а відповідальний обов'язок, до якого необхідно приступати «із страхом і говінням», тому в душі чернечих традицій основною чеснотою добродійного життя Тома Кемпійський вважає смирення, через яке отримується благословення, адже лише усвідомивши свою власну недосконалість, людина може зрозуміти недосконалість інших: «Коли людина через свої хиби впокорюється, тоді легко їй помиритися з іншими, і вона без труднощів згладить гнів тих, які розгнівалися на неї. Покірного Бог хоронить і спасає, покірного Він любить і потішає, до покірного Він прихиляється; покірного Він щедро обдаровує великою ласкою і після впокорення підносить його до слави. Покірному Він відкриває свої тайни і солодко притягає його та запрошує до себе. Покірний, хоч стріне його зневага, досить спокійно перебуде її, бо Він має силу від Бога, а не від світу. Не гадай собі, що ти поступив уперед, коли не вважаєш себе за гіршого від усіх людей» [12, с.79].

Життя – це не насолода, це постійна боротьба з власними вадами задля досягнення духовних чеснот, це обов'язки не тільки відносно самого себе, але і інших, які потрібно зносити з терпінням і вдячністю: «Подивившись вгору чи вниз, оглянешся кругом себе і заглибишся у своє серце – всюди знайдеш хрест, і всюди мусиш заховати терпеливість, якщо хочеш мати спокій у серці й заслужити собі на вінець вічної слави» [12, с.103]. Священниче служіння також варто сприймати як хрест, адже він виступає своєрідним посередником між Богом і людьми: «Однак священник є тільки слугою Божим, що вживає слово Боже за Його наказом і настанові Бога, а Бог Сам безпосередньо діє і невидиме творить; Йому підлягає все, що Він хоче, і слухає все, кому накаже» [12, с.270].

Тома Кемпійський визначає комплекс чеснот, що є провідними для священничого служіння, зокрема, це обачність у вчинках, слідування букві закону, відповідальне ставлення до своїх обов'язків, бездоганна поведінка та, безумовно, «священник повинен скрашуватися всіма чеснотами і другим людям давати приклад праведного життя» [12, с.270].

Духовна спадщина німецьких містиків стала підґрунтям для переосмислення сутності релігійного лідерства в католицькій традиції,

перенесення акценту з безумовного авторитету правлячого єпископату до особи священика – пастора, через чий безпосередній зв'язок з віруючими в релігійній общині формуються підвалини для розвитку Церкви.

Таким чином, з вищенаведеного ми можемо зробити наступні висновки: проблема ідейних витоків релігійного лідерства в католицькій традиції, що сягає в своїй основі періоду західної патристики і більш активно розвивається в епоху пізнього Середньовіччя, в сучасній науковій думці розглядається переважно в контексті його взаємодії з лідерством політичним. Такі підходи не дозволяють визначити сутнісні особливості релігійного лідерства, його моральні цінності та духовну спрямованість, закладені в найбільш відомих філософських позиціях того часу. Моральна доктрина духовного самовдосконалення, спрямована, передусім до релігійного лідерства, сприяла переосмисленню ціннісних релігійних пріоритетів та подальшої реформації християнської ідеології.

Список літератури: 1. *Августин Аврелий*. Исповедь [Текст] / Августин Аврелий – М. : Изд.-во «Ренессанс», СП ИВО-Сид, 1991. – 488 с. 2. *Аристотель*. Политика/ Древнегреческая философия. От Платона до Аристотеля [Текст] / Аристотель : Сочинения / Пер. с древнегреч.; Худож. П. Сацкий. – Харьков: Фолио, М. : ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 832 с. 3. *Беме, Я.* Аврора, или утренняя заря в восхождении [Текст] / М. Экхарт, Я. Беме // Экхарт, М. Духовные проповеди и рассуждения. – К. : Ника-Центр, 1998. 4. *Волинка, Г.І.* Філософія середніх віків [Текст] / Г.І. Волинка. – К.: Київський інститут «Слов'янський університет», 1999. – 101с. 5. *Жильсон, Э.* Избранное [Текст] / Э. Жильсон. В 2 т. Т.1. Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского. – М., СПб.: Университетская книга, 1999 – 496 с. 6. *Жильсон, Э.* Философия в средние века. От истоков патристики до конца 14 века [Текст] / Э. Жильсон; [С.С. Неретина (общ. ред. и послесл.)]. – М.: Республика, 2004. – 678 с. 7. *Йоганн Ван Рейсбрук*. Одежия духовного брака [Текст] /// Антология средневековой мысли: В 2 т. Т.2 / [Под ред. С.С. Неретиной]. – СПб.: РИГИ, 2002. – 635 с. 8. *Каутский К.* Происхождение христианства [Текст] / К. Каутский. – М.: Политиздат, 1990. 9. *Пахарев, А.* Мыслители о правителях: Историко-политологический аспект [Текст] / А. Пахарев / НАН Украины. Ин-т полит. и этнонац. исслед. им. И.Ф. Кураса. — К.: Знання України, 2006. – 295 с. 10. Психология политического лидерства [Текст] // Политическая психология / Под общ. ред. А.А. Деркача, В.И. Жукова, Л.Г. Лаптева. – М. : Академический проект, 2001. – С.314 – 338. 11. Социология [Текст]: Энциклопедия / [Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абуценко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко]. – Мн. : Книжный дом, 2003. – 1312 с. 12. *Тома Аквінський*. Коментарі до Аристотелевої «Політики»/ [Пер. з латини О. Кислюка. Передм. В. Котусенка]. – К. : Основи, 2000. – 794 с. 13. *Тома Кемпійський*. Наслідуювання Христа [Текст] / Тома Кемпійський. – Львів : Вид. дім «Свічадо», 1996. – 312 с. 14. *Франциск Ассизкий*. Наставлення [Текст] / Франциск Ассизкий // Антология средневековой мысли: В 2 т. Т.2 / [Под ред. С.С. Неретиной]. – СПб.: РИГИ, 2002. – 635 с. 15. Християнство: Енциклопедический словарь [Текст]: в 3 т.: т. 1. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1995.- 863 с. 16. Християнство: Енциклопедический словарь [Текст]: в 3 т.: т. 2. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1995.- 671 с. 17. Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера [Текст]. – СПб. : Изд. РУГИ, 2000. – 288 с. 18. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью: Пер. с нем./ Сост. и посл. А.А. Гусейнова; общ. Ред. А.А. Гусейнова и М.Г. Селезньова. – М. : Прогресс, 1992. – 576 с.

19.Штекль А. История средневековой философии [Текст]. – СПб. : Изд. «Алетейя», б.г. – 320 с.
20.Экхарт, М. Духовные проповеди и рассуждения [Текст] / М.Экхарт, Я.Беме. — К. : Ника-Центр, 1998. — 432 с.

Надійшла до редколегії 10.04.2009

Рецензент: канд. філос. наук, проф. М.А.Єрмоловський.

УДК 123.1

С.О. ГУСЕВ, канд.філос. наук, доцент, НТУ «ХП»

СУЧАСНА НАУКА ТА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ

У статті на основі аналізу сучасної науки розглядається поняття раціональності і її видів. Підкреслюється обмежений характер наукової раціональності, її історичний характер. Проводиться думка про те, що тільки в єдності з соціальною та гуманітарною раціональністю, використанням інших форм духовного досвіду наука здібна відобразити цілісність оточуючого світу.

Ключові слова: раціональність, парадигма, сциєнтизм, антисциєнтизм, позанаукове знання.

В статье на основе анализа современной науки рассматривается понятие рациональности и ее видов. Подчеркивается ограниченный характер научной рациональности, ее исторический характер. Проводится мысль о том, что только в единстве с социальной и гуманитарной рациональностью, использованием других форм духовного опыта наука способна отразить целостность окружающего мира.

Ключевые слова: рациональность, парадигма, сциентизм, антисциентизм, венаучное знание.

In the article notion of rationality and its aspects are considered on the basis of analysis of the modern science. The limited character of scientific rationality and its historical character is stressed there. The idea is following only in the unity of social and humanitarian rationality and use of other forms of spiritual experience, science can reflect integrity of the surrounding world.

Keywords: rationality, paradigm, scientizm, antiscientizm, unscientific knowledge.

Постановка проблеми і її актуальність.. Надзвичайна важливість проблеми раціональності витікає з об'єктивного розвитку світу. Світ цей надзвичайно складний і багатобарвний. Але він і єдиний, цілісний. І центром його є людина. Це вона, людина, відкрила і науку, як спосіб пізнання і наукову раціональність, як найвищу форму раціональності, взагалі.

Але людина абсолютизувала наукову раціональність, до того ж ототожнила її з природознавчою раціональністю, думаючи, що їй підвласне рішення будь-яких проблем. Життя показало, що це далеко не так. Наука, досягнувши значних результатів, одночасно досить часто ігнорувала інтереси й потреби людей, ігнорувала інші форми пізнання й інший духовний досвід людства.

Тому і наукова раціональність має свої межі, за якими закінчується її дія. А цілісний світ можна відобразити і пізнати тільки в сукупності всіх